

EL PATRIMONIO CULTURAL E INMATERIAL DE LAS MISIONES DE SAN FRANCISCO JAVIER Y SANTA GERTRUDIS EN BAJA CALIFORNIA A TRAVÉS DE SUS FIESTAS

THE CULTURAL AND INTANGIBLE HERITAGE OF THE MISSIONS OF SAN FRANCISCO JAVIER AND SANTA GERTRUDIS IN BAJA CALIFORNIA THROUGH THEIR CELEBRATIONS

Fuensanta Baena Reina

Universidad de Granada
fuenbr@gmail.com

Resumen

La religión católica se sirvió del arte como mecanismo de enseñanza en la fe a los indígenas. La Compañía de Jesús puso en marcha nuevos dispositivos de enseñanza y doctrina de la fe entre los que destacaron el empleo de manifestaciones artísticas como la pintura, la escultura o la música. De todo ello ha quedado constancia hoy día en la península de Baja California, donde las festividades en honor a los patronos de las misiones como las de san Francisco Javier y santa Gertrudis constituyen una clara muestra del sincretismo cultural y patrimonial que se generó.

Palabras clave: Baja California, misiones, patrimonio cultural e inmaterial, Compañía de Jesús.

Abstract

The Catholic religion used art as a teaching mechanism in the faith to the indigenous people. The Society of Jesus set in motion new mechanisms of teaching and doctrine of the faith among which emphasized the use of artistic manifestations such as painting, sculpture or music. All this has been recorded today, observed in the peninsula of Baja California, where the festivities in honor of the patrons of missions such as San Francisco Javier and Santa Gertrudis constitute today a sample of the cultural and patrimonial syncretism that was generated.

Keywords: Baja California, missions, cultural and intangible heritage, Society of Jesus.

INTRODUCCIÓN

El contacto entre dos mundos, entre dos culturas diferentes a partir de 1492 ha sido uno de los puntos más trabajados a nivel bibliográfico desde cualquier disciplina que centre sus intereses en el mundo hispanoamericano. Se han escrito páginas y páginas referentes al choque inicial y al contacto entre los españoles e indígenas americanos, y qué decir sobre el aspecto religioso y su trascendencia, más que evidente hasta el día de hoy. No obstante, aún quedan regiones en las que hay mucho que trabajar. Si ya es de sobra conocida la ocupación político-religiosa del centro del virreinato novohispano, del fenómeno de aculturación y sincretismo religioso y artístico que se dio, aún quedan espacios con lagunas y huecos que deben ser cubiertos. Y, en efecto, el caso del territorio bajacaliforniano es significativo.

La religión católica se sirvió del arte como mecanismo de enseñanza en la fe a los indígenas. Esto no es exclusivo del territorio en el que centraremos este artículo, y mucho menos, de la Compañía de Jesús. Sin embargo, sí es cierto que aquí se dan unas circunstancias especiales que permiten el desarrollo de un patrimonio cultural y cultural sin precedentes en la Nueva España. La Compañía de Jesús consideró primordial el acercamiento y contacto directo con el indígena, amén de la labor educativa, en la que confluyen aspectos artísticos de lo más variopinto, desde la pintura y la escultura hasta el fomento de la música y la danza como herramientas dinamizadoras del culto católico. Es por ello que parece necesario resaltar la labor pedagógica llevada a cabo por los ignacianos.

EL ADOCTRINAMIENTO

La labor educativa y pedagógica que la Compañía de Jesús llevó a cabo en todos y cada uno de los territorios en los que se estableció ha sido ampliamente estudiada y trabajada desde las disciplinas humanistas y sociales (Frost 2005; Gonzalbo 1989). Desde su llegada al continente americano implantaron un sistema educativo bidireccional: criollos e indígenas, al construir numerosos colegios y seminarios patrocinados por los benefactores más poderosos.

Los jesuitas desarrollaron su labor educativa en el Virreinato de Nueva España a través del principio del humanismo renacentista de educación mediante el ejemplo, es decir, la *ratio studiorum*, que fomenta ser lo más austeros, humildes y modestos posibles, evitar celebraciones en su honor y aceptar lo que les fuese asignado (Gonzalbo 2001, 12). Esta actitud se va a compaginar con una labor recaudatoria de bienes que la Compañía de Jesús tenía repartidos por todo el virreinato, gracias a las generosas donaciones de sus mecenas y a la exitosa inversión en haciendas (Río 1990 y 2003).

En la antigua California, a diferencia de lo que había ocurrido en la parte continental, los jesuitas no se encontraron con una jerarquía social establecida a la perfección, con lo que la educación no se pudo centrar en las clases altas. Esto no quiere decir que no se diese un modelo pedagógico y educativo exclusivista. Nada más lejos de la realidad. Los ignacianos centraron sus esfuerzos en la educación de niños y niñas de corta edad, entre los 6 y los 12 años; cuando podían separarse de sus madres se quedaban en la cabecera misional durante periodos más prolongados, constituían la población permanente de la misión y era a quienes debían enseñar la moral y los principios del cristianismo, lo que conllevaba una alteración del contexto simbólico indígena (Olmos 2002, 19; Rodríguez 2004, 58). El modo de atracción de los lugareños a la misión se hizo a través de regalos y, sobre todo, de la comida.

La preferencia por los jóvenes no es vana. Éstos aún no habían recibido por parte de los mayores del grupo el monto total de su sistema de mentalidades y creencias. Los adultos y ancianos eran más complicados de adoctrinar porque su modelo cultural ya estaba fuertemente arraigado. De hecho, los propios jesuitas resaltaban la rebeldía de los adultos a la acción misional:

No solo en esta rancharía sino en todas eran los viejos el estorbo mayor de la cristiandad. Como eran éstos por lo regular los hechiceros, sacerdotes, maestros y embaucadores de las rancharías, perdían su autoridad e interés luego que éstas se hacían cristianas, no es extraño que cuando los demás se reducían pusiesen de su parte a la fe cuantos estorbos pudiesen (Venegas 1963, 243-244).

A pesar de que los misioneros se esforzaban por hacer llegar la doctrina a todas las regiones muchas veces no se materializaban en deseados avances, pues de forma constante veían cómo los indígenas volvían a sus prácticas ancestrales. Con todo, no cesaron en su empeño y para ello se sirvieron del aprendizaje de las lenguas vernáculas. Esto no fue exclusivo de los jesuitas. Ya en Mesoamérica, franciscanos y dominicos hicieron hincapié en la necesidad de comprender antes que actuar (Espinosa 2011, 79-112). Esto se materializó en la elaboración de confesionarios, catecismos, sermonarios y demás obras escritas como vocabularios y recopilaciones lingüísticas. Para los jesuitas, la enseñanza de los naturales se basó en el *Compendio del catecismo* del Padre Castaño.¹ Además, la propia legislación emitida por la Corona, las órdenes religiosas y eclesiásticas exigían la erección de estancias destinadas a la enseñanza de los infantes indígenas:

En el pueblo que fuere principal en cada partido, se ponga todo el cuidado en conservar el Seminario de Niños Indios, que se críen en doctrina y virtud cristiana; aprendan a leer, escribir y cantar, para que sirvan en la Iglesia, y den ejemplo de toda virtud en los demás pueblos (Santos 1992, 295).

En las escuelas de indígenas había una división entre niños y niñas, tanto en la formación como en los enseñantes. Mientras que las niñas entre 4 y 8 años estaban bajo la instrucción de las ancianas del lugar aprendiendo catecismo cristiano, además de labores domésticas, sobre todo el hilado y tejido, los niños estaban al cuidado de un jesuita, un hermano coadjutor, donde además de la doctrina cristiana se les enseñaban las primeras letras.

Por su parte, la Compañía de Jesús implantó en los territorios misionales un modelo educativo basado en el aprendizaje de un oficio por parte del indígena. Dada la orientación rural, agraria y ganadera de la economía misional, fue necesario enseñarles cómo se elaboraban, por ejemplo, los aperos de labranza necesarios para el trabajo de la tierra. Y es que no debemos de olvidar que las principales misiones jesuíticas se desarrollaron en territorios en los que el nivel cultural y tecnológico de sus pobladores no era el mismo que el desarrollado en el valle central mexicano, para el territorio de Nueva España, o en la región central andina, para el caso peruano. Hablamos de poblaciones cuyas principales actividades económicas eran la caza, pesca y recolección, con un catálogo de instrumentos o útiles limitado a puntas de flecha, arcos y lanzas, de ahí que con la implantación de un modelo económico nuevo, basado en primer lugar en el establecimiento semi-sedentario de la población y en el desarrollo de la práctica agro-ganadera, sea necesaria la introducción y fabricación de nuevos útiles de trabajo, tales como azadas, martillos, hoces, etcétera. Estos nuevos instru-

¹ Contamos con numerosos ejemplos de catecismos bilingües realizados por las órdenes religiosas que participaron en la evangelización de Nueva España, como el Catecismo de Fray Juan de la Anunciación (México, 1577), el de Fray Pedro de Gante (Biblioteca Nacional de Madrid, siglo XVI), o el de Bartolomé Castaño (Biblioteca Nacional de Madrid, siglo XVI). Para el área sudamericana contamos con el famoso *Tesoro de la lengua guaraní*, de Antonio Ruíz de Montoya, de 1639.

Deleuze y Félix Guattari". *Revista Reflexiones Marginales*, núm. 16, 13 de marzo de 2013. Recuperado de: <http://reflexionemarginales.com/3.0/4-sobre-mil-mesetas-de-gilles-deleuze-y-felix-guattari/>.

mentos van a ser realizados en los talleres levantados junto a la casa del misionero, quien era el encargado de supervisar el trabajo y ayudar en la fabricación (Santos 1992, 297-299).

El día a día en la misión bajacaliforniana pasaba por un temprano despertar marcado por el repique de las campanas que llamaba a la población a la misa. Después de la celebración eucarística tenían lugar las clases de catecismo y doctrina cristiana, que ocupaban buena parte de la mañana. Concluidas estas actividades se les daba de almorzar. Los hombres iban a trabajar las tierras y cuidaban el ganado. Las mujeres se encargaban de las tareas domésticas y los trabajos artesanales de hilado y tejido. Por la tarde se repetía el mismo esquema y, tras el rezo del rosario, se les explicaba la doctrina cristiana y se les daba de cenar, de manera que la ociosidad del grupo quedaba reducida o anulada, pues todo lo que se saliese de la incitación al trabajo y la disciplina por parte de los ignacianos quedaba al margen, de manera que, como señala Miguel León-Portilla, “vivir con los padres era muy distinto” (León-Portilla 2003, 71). Debido a la dureza del medio, la poca fertilidad de las tierras y la llegada de indígenas a la misión, era imposible sostener a todos, de manera que se atendió de preferencia a los niños, enfermos y ancianos, al gobernador y al fiscal, y a los neófitos que estaban recibiendo aún instrucción (Consag 2005, p. 24).

Pero además de los catecismos y libros de doctrina, la Iglesia en general, y los ignacianos en particular, se sirvieron de las artes en todas sus dimensiones para facilitar y potenciar la labor educativa y pedagógica. Así, pintura, escultura, música y danzas, representaciones teatrales, certámenes poéticos y alegóricos, y las procesiones de reliquias y santos se convirtieron en las herramientas perfectas para la modificación del sistema de mentalidades que los bajacalifornianos tenían antes del contacto con los españoles (Gonzalbo 2001, 56).

LA PINTURA Y LA ESCULTURA: EL PODER DE LA IMAGEN

Si hubo una etapa artística en la que la imagen cobró especial transcendencia esa fue la del Barroco (Gruzinski 1991). A este respecto, la Iglesia y el Estado a través del Concilio de Trento señalan en referencia a las imágenes que:

Manda el santo Concilio a todos los obispos y demás personas que tienen el cargo y la obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes según la costumbre de la Iglesia Católica Apostólica [...] enseñándoles que los santos reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres, que es bueno y útil invocarles humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios de Jesucristo su hijo, Nuestro Señor que es sólo nuestro redentor y salvador y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los Santos que gozan en el Cielo de eterna felicidad, o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres o que es idolatría adorarlos (Sacrosanto Concilio de Trento).

En el Virreinato de Nueva España, el culto a las imágenes sagradas fomentó el desarrollo de la religiosidad popular de todos los sectores étnicos y sociales. Españoles, mestizos, indios, mulatos y negros encontraron en éstas “no sólo la intercesión con Cristo, sino también, la posibilidad de establecer relaciones sociales, políticas y económicas mediante las manifestaciones propias al culto y devoción de las imágenes” (Roselló 2008, 339). Si en Mesoamérica hablamos de un sincretismo guiado (Stoll 2010), no ocurre lo mismo con Baja California.

Mientras que en México la Virgen María se identificaba con la Tonantzin azteca, los jesuitas debieron replantear todo el sistema de creencias indígenas bajacaliforniano. A través de la representación de imágenes bidimensionales o tridimensionales buscaron transformar el esquema mental de la población indígena para transformarlo en un modelo cultural y cultural católico. Otra cosa es que se lograra.

Como señala Luisa Elena Alcalá (2011, 259), “para los jesuitas las imágenes servían múltiples propósitos, a veces simultáneamente. Además de dotar de magnificencia a sus templos y de la bien conocida dimensión didáctica, estaba su alcance propagandístico”. A lo largo de todo el continente americano se repite la presencia del culto jesuítico a través de sus santos: san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, san Francisco de Borja o san Luis Gonzaga. Además de representarse en pinturas y esculturas por los territorios virreinales, sus nombres fueron utilizados para las misiones, tal y como ocurre en la península de Baja California.

El papel de la pintura, en cualquiera de sus derivados, fue fundamental para el desarrollo de la doctrina cristiana. Desde la pintura mural a la de caballete, las escenas bíblicas, imágenes de santos y mártires han recorrido el continente americano. La llegada de esculturas también revolucionaría el esquema mental de la población. La representación bidimensional o tridimensional de la divinidad causó gran impresión a los diferentes grupos humanos. Éstas van a decorar el interior de las iglesias en retablos y altares. De las imágenes más veneradas se encuentran las de los santos patronos de cada misión, esculturas de pequeño tamaño que se convierten en las intercesoras entre la población y la divinidad. Pinturas y esculturas llenaban interiores y exteriores de iglesias y conventos del Nuevo Mundo. Las imágenes eran poderosas herramientas para facilitar la labor evangelizadora a las diferentes órdenes religiosas. Precisamente, éstas controlaban el repertorio iconográfico que debía servir como enseñanza doctrinera.² En efecto, las artes plásticas se van a convertir en un elemento de primera magnitud en el proceso pedagógico, de aculturación y cambio de mentalidades (Alfaro 2001, 14).

Para los jesuitas, las imágenes mantuvieron esa vital importancia evangelizadora. Éstas se convirtieron en el camino de salvación de las almas de los indígenas, quienes debían sentirse impresionados ante los programas arquitectónicos e iconográficos. La apologética de las imágenes, como señala Fumaroli, tuvo su comienzo con la reacción católica a la iconoclasia de los luteranos y calvinistas (Fumaroli 2004, 19). Debían impactar a los neófitos y la población bajacaliforniana de las misiones. Se produce una “guerra de imágenes”, como la califica Bernabéu Albert, a la entrada de la Compañía de Jesús en la península californiana (Bernabéu 2001-2003, 174). Así, por ejemplo, la imagen y la devoción mariana pronto se implantaron en la región. La Virgen María y los santos patronos se convirtieron en mediadores entre Dios y los hombres.³ A este respecto, Báez-Jorge señala que “se entienden como mediaciones simbólicas entre la vida cotidiana de los hombres y la formulación imaginaria que ellos desarrollan, incorporando a estas imágenes sus representaciones fantásticas y sobrenaturales” (Báez-Jorge 1994, 159). En Baja California, la imagen de la Virgen de Loreto es un ejemplo significativo. En ella se combinan lo militar y lo religioso a la hora de la devoción, aunque en la “Conquistadora de la California” que denominó el padre Salvatierra, pierde toda significación bélica y militar al quedar como intercesora y madre.⁴ A este papel que la Iglesia promueve se une el de la propia percepción indígena, que tiende a adorar

² Quizá un caso paradigmático lo encontremos en la identificación de California con el desierto y con el infierno que presenta Dante Alighieri en su *Divina Comedia*. El desierto como morada del Diablo y de los Santos Padres, como lugar donde Cristo fue tentado, adquiere en Baja California una fuerza especial. Por su parte, el padre Salvatierra llegó a denominar a California como “el reino perdido de Luzbel”, donde a falta de construcciones y representaciones figuradas de ídolos paganos, los jesuitas veían su acción en los chamanes. Para profundizar más en esta idea es interesante la obra de Bernabéu, S. (2001-2003). “California, o el poder de las imágenes en el discursos y las misiones jesuitas”. *Contrastes, Revista de Historia*, 12, 159-185.

³ En todo el continente americano las festividades marianas más importantes se celebran el día 2 de febrero (Candelaria), el 25 de marzo (Anunciación), el 15 de agosto (Asunción) y el 8 de septiembre (Natividad).

⁴ Su culto además servía para mantener el nexo de unión entre los jesuitas de los territorios virreinales y Europa. Para el culto a Loreto, la investigadora Luisa Elena Alcalá presenta un magnífico trabajo en Alcalá, L. E. (1998). *The Jesuits and the Visual Arts in New Spain, 1670-1767*. New York: University Institut of Fine Arts. Esta imagen sufrió una transformación en su coloración. Aunque se trata de una virgen negra fue blanqueada por la Compañía de Jesús incluso a expensas de la reacción del pueblo, aunque “lo que revela el cambio de color de Loreto en México es el cuidado de los jesuitas por acomodar cada culto a la realidad social sobre la que actuaban, aún a sabiendas de los problemas que de ello pudieran derivarse”. (Alcalá 2011, 263).

directamente a la imagen por creer en su fuerza milagrosa. Se construye así una necesidad de manifestación externa de la fe popular que encuentra en las festividades la vía de escape que exteriorice la práctica religiosa. A ella se le agregan manifestaciones indígenas como son las citadas danzas, de manera que lo que se produce es una reestructuración y reintegración cultural. De hecho, al igual que había ocurrido con otras órdenes religiosas en otras partes del continente, con la salvedad y/o excepción cultural que ya hemos citado de Baja California, van a poner en práctica un proceso de aculturación y sincretismo a través de las imágenes y las festividades que se celebran en torno a ellas que, desde el siglo XVII/XVIII y a pesar del transcurso del tiempo, va a seguir presente hoy día entre los grupos humanos de la península californiana, con independencia de su ubicación geográfica.

MÚSICA Y DANZAS

Pero si hubo un apartado artístico en el que los jesuitas destacaron por encima de todo fue en la música, tanto vocal como instrumental. Sin lugar a dudas, fueron los pioneros en el uso de la música como herramienta en la evangelización. Como señala la profesora Guadalupe Romero, "fue la Compañía la que tomó conciencia de su importancia y de las enormes posibilidades que ofrecía el aprendizaje musical para la sensibilización del indio y la aceptación de la nueva fe" (Romero 2010, 152).

En todas las regiones donde la Compañía de Jesús se estableció implantó un sistema de adoctrinamiento en el que la música servía para hacer llegar al indígena el mensaje cristiano. En este sentido, los referentes musicales en las misiones los tendremos en Chihuahua, Sonora, Sinaloa, Paraguay y Bolivia, fundamentalmente.⁵ En todos estos territorios misionales, los ignacianos se preocuparon por enseñar todo un conjunto de manifestaciones artísticas musicales como misas cantadas, salmos, himnos, letanías, etcétera.⁶ A esta doctrina cantada, a este lenguaje musical como nueva forma de comunicación, se le sumaron una gran diversidad de instrumentos musicales, los objetos litúrgicos y las danzas. Todo viene a formar parte de un conjunto simbólico que busca facilitar la evangelización y conversión de la población indígena (Olmos 2002).

Para el caso bajacaliforniano también fueron importantes y trascendentes, tal y como se manifiesta en la construcción de coros en las iglesias (Díaz 1986, 92-156), los talleres para la fabricación de instrumentos y, sobre todo, la presencia de músicos en las festividades civiles y religiosas que hasta el día de hoy se celebran en la península. En las escuelas de primeras letras ya se estaban dando las primeras nociones de música "de entre los mejores niños de las escuelas se escogían los más aptos para la música y de mejor voz. Se les enseñaba a cantar y a tocar instrumentos musicales" (Santos 1992, 300).

Entre esos instrumentos musicales tenemos los de viento, como trompas, fagots, órganos y cornetas. En el caso de los de cuerda destacaban las arpas, liras, clavicordios, guitarras, bandurrias y, sobre todo, los violines. Todos ellos se realizaban en los talleres de las misiones gracias al conocimiento musical que misioneros, alemanes y belgas fundamentalmente, tenían sobre la materia. A este respecto, Olmos Aguilera (2002, 205) resalta la labor de estos jesuitas, unos 150 que llegaron en el siglo XVII al continente americano, y a través de los cuales es posible rastrear la puesta en marcha de un modelo de evangelización basado en la educación artística de la tradición cristiana para hacer llegar a la población indígena el mensaje evangelizador:

⁵Sobre la importancia de la música en las misiones, fundamentalmente las de Chiquitos (Bolivia), véase Meier, J. (2007), Bravo, C. (1995), y Rodríguez, C. (1992), entre otros.

⁶Hasta bien entrado el siglo XX, la solemnidad de algunas celebraciones eucarísticas se manifestaba en la entonación de salmos, himnos o letanías cantadas en latín.

Las iglesias de las misiones, aunque pobres por la mayor parte, se mantenían con toda decencia y aseo posibles. La de Loreto era muy grande y estaba bien adornada; la de San José de Comondú, edificada por el padre Francisco Inamma, era de tres naves, y la de San Francisco Javier, fabricada de bóveda por el padre Miguel del Barco, era muy hermosa. Cada iglesia tenía su capilla de músicos y en cada misión había una escoleta en donde algunos niños aprendían a cantar y a tocar algún instrumento como arpa, violín, violón, y otros. [...] En la misma iglesia repasaban la doctrina cristiana y cantaban en alabanza de Dios y de la santísima Virgen un cántico que los españoles llamaron alabado porque comienza con esta palabra (Clavijero 1970, 58).

Hoy día, en la misión de Santa Gertrudis, la herencia musical misional perdura a través de los llamados "Amarradores de Santa Gertrudis", grupos musicales exclusivamente de hombres que tocando violines, guitarras y contrabajos amenizan las festividades religiosas en honor a la patrona de la misión.

Aunque los instrumentos musicales y el acompañamiento vocal iban destinados a honrar el culto litúrgico, también eran complemento de las danzas, en las que participaban sólo los niños, sin presencia femenina. Los jesuitas no veían las danzas tradicionales como peligrosas para la evangelización: pensaban que eran juegos que les permitían aliviar tensiones. Durante la semana se iban ensayando danzas simbólicas y figurativas que representaban temas religiosos, como la pelea del arcángel san Miguel contra el dragón, la representación de los Reyes Magos en el portal de Belén o, incluso, la festividad de moros y cristianos de reminiscencia levantina. Además, el padre Salvatierra menciona la existencia de unos 30 bailes diferentes que narran escenas de caza, pesca o guerra,

Habíamos pasado la fiesta de la Natividad del Señor con mucho consuelo y devoción, tanto por nuestra parte como por la de los indios, entre los cuales intervinieron algunos centenares de catecúmenos. Los niños cristianos hicieron sus bailes, de que tienen más de treinta clases, todos figurados, representando la caza, la guerra, la pesca, sus viajes, sus sepulturas y otras cosas semejantes. Causaba mucho gusto el ver a un niño de tres o cuatro años que se gloriaba de hacer su deber en el baile (Clavijero 1970, 59-60).

No todos tenían esta opinión, pues el padre Baegert calificó de espectáculos ridículos estas danzas hacia adelante y hacia atrás y en círculos (Baegert 1989, 122). Con todo, a través de estas danzas, si profundizamos antropológica y culturalmente, lo que estamos viendo es un sincretismo cultural muy poderoso en el que, por un lado, asistimos a un adoctrinamiento en la fe cristiana a través de la representación de escenas bíblicas y, por otro lado, el hecho de que sea la población indígena la que participe en este tipo de danzas lleva aparejada una pervivencia de sus prácticas culturales en las que la música y danza ya estaban presentes para fomentar la caza o la pesca, e incluso, para celebrar matrimonios, el nacimiento de los hijos o la guerra contra el enemigo.⁷ No debemos olvidar que los pueblos bajacalifornianos son culturas ágrafas, de modo que la tradición oral se mantiene viva gracias a la escenificación pública, por lo que en todas hay un mensaje identitario de la comunidad y del espacio que ocupan, que los jesuitas no supieron o no quisieron ver (Bravo 2005, 39-49; Gruzinski 1991, 64; Vázquez 2005, 1). Es por ello que muchas de estas danzas fueron insertas en las festividades católicas, dotándoselas de nuevos significados, autoafirmándose el grupo que las realiza al actualizarse la memoria colectiva. A pesar de desarrollarse en un nuevo contexto, éstas no dejaron de perder importancia para el grupo (Brisset 1999; Rodríguez 2002, 174).

⁷ Los jesuitas recogieron en sus crónicas tras los primeros contactos del Almirante Atondo, episodios de representación de danzas y celebración de carreras alrededor de un ídolo prehispánico, lo que pone de relieve la importancia de la danza y la representación gráfica entre la población bajacaliforniana. Además, la participación de los miembros más pequeños del grupo en estos bailes pone de relieve que la danza se convierte en un mecanismo de reforzamiento de la identidad cultural (Rodríguez 2002, 124).

LAS FESTIVIDADES DEL SANTO PATRÓN: EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE BAJA CALIFORNIA

Doctrina, pintura, escultura, música y danza se combinaron durante los siglos XVII y XVIII en las misiones bajacalifornianas durante las festividades patronales. Este hecho forma parte de un rico patrimonio cultural que ha llegado hasta nuestros días de manera casi inalterada. Hoy día, desde la UNESCO y los diferentes gobiernos locales y estatales están promoviendo la necesidad de recuperar este patrimonio, tanto material como intangible, que permita el mantenimiento y vigencia de una cultura que combina lo prehispánico, lo virreinal o misionero y lo actual.

En la actualidad se promueve la necesidad de preservar determinadas prácticas relacionadas con cualquier apartado de la vida humana, para que se sigan produciendo entre las generaciones futuras. Como vemos, la definición de patrimonio cultural se ha modificado a lo largo de los años, en parte debido a la labor de la ya citada UNESCO. Si en un principio por patrimonio cultural se entendía cualquier monumento (objeto arquitectónico, escultórico o pictórico) o bien colección de objetos, hoy día esta definición se aparta de esta visión vetusta, de modo que se tiende a incluir a toda tradición viva heredada y transmitida de generación en generación (Florescano 1993, 12). Al hablar de un patrimonio cultural inmaterial lo hacemos de un conjunto de tradiciones como pueden ser músicas, danzas, cantos, festividades, rituales, usos sociales, espectáculos, etcétera, que son tremendamente frágiles en su conversación, puesto que esta diversidad cultural se muestra sujeta a contaminaciones externas provocadas por la globalización. En el ámbito mexicano algunos de estos ejemplos los encontramos en el mariachi, la *pirekua p'urhépecha*, la ceremonia ritual de los Voladores de Papantla o los parachicos de Chiapa de Corzo, entre otros. Desde la UNESCO se señala que:

La importancia del patrimonio cultural inmaterial no estriba en la manifestación cultural en sí, sino en el acervo de conocimientos y técnicas que se transmiten de generación en generación. El valor social y económico de esta transmisión de conocimientos es pertinente para los grupos sociales tanto minoritarios como mayoritarios de un Estado, y reviste la misma importancia para los países en desarrollo que para los países desarrollados (UNESCO, 4).

El patrimonio cultural inmaterial es, por lo tanto, mezcla de lo tradicional y lo contemporáneo, se modifica y revisa día a día. De igual forma, es integrador, en él participa toda la comunidad, además de otros grupos humanos que pueden estar relacionados o no con ellos. Así se refuerza un sentimiento de identidad y continuidad, fortaleciendo el vínculo entre el pasado y el futuro a través del presente (UNESCO, 5). Se trata así mismo de un patrimonio representativo, que en este caso es propio de grupos hispanos que mantienen una fuerte religiosidad cristiana. Pero, además, presenta la singularidad de las prácticas prehispánicas a través de las reuniones que se producían en las diferentes rancherías en los territorios ocupados por la misión y que tenían un fuerte valor simbólico. Es aquí donde se reúne la comunidad, quien es la gestora de este patrimonio cultural inmaterial. Ella se encarga de crear, mantener y dar continuidad. Por ello, es un patrimonio viviente que cambia, evoluciona y se enriquece con cada generación. Es por ello que se hace fundamental salvaguardarlo sin caer en la fosilización cultural.⁸

Es de sobra conocido que en el Nuevo Mundo se produjo una sacralización y ritualización del calendario indígena con la introducción de festividades religiosas como la Semana Santa, la Anunciación, la Ascensión, la Navidad o las festividades dedicadas a los santos

⁸ Para ello, la UNESCO promueve desde hace unos años a través de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, la necesidad de proteger y fomentar las prácticas culturales.

patronos. Estas celebraciones significan una ruptura con la monotonía de la cotidianidad (Bravo 2005, 435).⁹

El Concilio de Trento (1563), además de promover la imagen como poderoso agente de adoctrinamiento, vio en las festividades y los ritos el escenario idóneo para llevar a cabo la empresa de la Contrarreforma. Justo tras este Concilio, “los indígenas se instalaban en la condición de eternos neófitos y de menores espirituales” (Gruzinski 1991, 74), de ahí que fuese necesaria la revitalización de la doctrina a través de las festividades.

Entre los diferentes grupos humanos de la península, antes del contacto con los españoles, las festividades se relacionaban con los momentos de abundancia de recursos alimenticios. La división sexpartita del año que tenían los californios tenía un fuerte componente ritual y social, sobre todo en las fiestas que se hacían para la recolección de la pitahaya (Clavijero 1970).¹⁰ Un ejemplo es el de los cochimíes, quienes se reunían también para la distribución de pieles de animales cazados durante el año. Cada tribu llevaba sus pieles y se reunían en un lugar de fuerte contenido simbólico para el grupo. Se fomentaba así la cooperación y el reforzamiento de los lazos identitarios. El caso es que estas reuniones estacionales, bien fueran para la caza, la recolección o la redistribución de alimentos, se convertirían en la base de las festividades anuales que tendrían lugar en las misiones a partir del siglo XVIII y, aunque cargadas de un sentido religioso católico, en el fondo subyace la pervivencia de una tradición prehispánica ancestral. A través de estas reuniones y de las prácticas míticas rituales que en ellas se producían, se conseguía una visión global que no distingue de relaciones económicas, políticas y sociales (Wilde 2005, 205).¹¹

Durante los siglos XVII y XVIII lo ceremonial se convirtió en el eje de la vida religiosa, llegó a formar parte de una cotidianidad en la que la dimensión ritual y simbólica superaba toda frontera. Para ello, las imágenes religiosas como la de los santos patronos sirvieron como eficaz herramienta litúrgica. La imaginería jesuita en las misiones, lejos de fundamentarse en exclusivo en el canon europeo Barroco, incorporó o aglutinó elementos nativos a los que se les dio nuevas perspectivas, sentidos y significados.

Guillermo Wilde (2005, 207) señala, para el caso de las misiones guaraníes, tres tipos de celebraciones que pueden extrapolarse al caso bajacaliforniano: las cotidianas, las anuales y las celebradas en ocasiones especiales. Las festividades cotidianas eran aquellas relacionadas con el quehacer diario, con la temporalidad, y están relacionadas con las actividades de producción agro-ganadera. Ya mencionamos antes cómo se desarrollaba el día a día en la misión, con el repique de campanas que llamaba a misa, las comidas, las clases de doctrina, etcétera, lo que explicaría determinados aspectos como la organización social que se construye en la misión, la distribución de alimentos, etcétera. En segundo lugar, las fiestas anuales, aquellas con las que se rompía la cotidianidad. Se trata de celebraciones vinculadas al calendario litúrgico cristiano, como son la Semana Santa, el Corpus Christi, las fiestas al santo patrón de la misión, entre otras. En estas celebraciones sí que podemos establecer un orden jerárquico, así como una redefinición de las relaciones sociales. Para el caso de las fiestas patronales, como señala Roselló (2008, 339), éstas “se convirtieron en un mecanismo de liberación de tensiones y articulación de interacciones que garantizaban la cohesión y la paz social”. Estas fiestas suponen un reagrupamiento de la población en torno a la festividad cristiana, de manera que, si profundizamos en el ceremonial, lo que tenemos es una reunión de miembros indígenas, tal y como ocurría en sus celebraciones antes de la llegada de los

⁹Sobre la Semana Santa en Baja California, destaca la celebrada en la misión de Santa Gertrudis, en la cual se sigue manteniendo la “Quema del Judas” en la plaza misional.

¹⁰El misionero Francisco Xavier Clavijero recoge en su obra que los grupos humanos californianos establecieron una división del año en seis estaciones: *mejibó*, que abarca de junio hasta agosto. En esta estación se produce la recolección de las cosechas vegetales. La segunda, *amadá-appí*, comienza en agosto y se extiende hasta parte de octubre, y en ella se produce una segunda recolección de cosechas. En tercer lugar, *amadá-appigalá*, desde octubre hasta parte de diciembre, cuando la vegetación comienza a secarse. A continuación, la estación *majibél*, la más fría, que va desde diciembre hasta parte de febrero, cuando comienza la quinta estación, *majiben*, que abarcaría hasta el mes de abril. Por último, la estación *majiben-maají*, desde abril hasta parte de junio.

¹¹Esta pervivencia prehispánica se aprecia en el simple hecho de la utilización de los ancestrales caminos que comunicaban unas rancharías con otras y que eran seguidos por los antiguos habitantes bajacalifornianos en la búsqueda recursos alimenticios y que, por lo tanto, están cargados de un fuerte contenido simbólico para el grupo.

jesuitas y donde se daban la cooperación y la reciprocidad como forma de intercambio. Por último, las festividades que tienen lugar en ocasiones especiales, vinculadas a sucesos históricos concretos de importancia para el pueblo, como serían la conmemoración de la fundación de la misión, de conversiones importantes, de visitas de miembros del Virreinato o de la Compañía de Jesús a la misión, etcétera.

Volviendo a la misión, estas celebraciones tienen en la plaza el principal escenario-espacio de representación: desde la Iglesia, los talleres, el colegio o el cementerio, todo está lleno de símbolos: cruces, capillas, campanas, etcétera. En este contexto festivo se insertan las representaciones teatrales y de danzas basadas en escenas de la vida y Pasión de Cristo, con fines doctrinales, catequísticos y pedagógicos. Las luchas del bien y del mal, representaciones de moros y cristianos, del arcángel Miguel y el dragón, o de la vida de san Ignacio (Gruzinski 1991). Para el caso de la península de California, la celebración de los santos patronos está obviamente vinculada con la ocupación jesuítica del territorio desde finales del siglo XVII. La implantación de los modelos culturales católicos entre la población bajacaliforniana alcanzará su mayor esplendor en la centuria siguiente, manteniéndose en algunas regiones de manera casi intacta, tal y como se aprecia en sus festividades y ritos. De hecho, todo ceremonial requiere un orden y, en este caso, ese orden es el establecido por los misioneros jesuitas.

LOS SANTOS PATRONOS

El culto a las imágenes de los santos fue una de las herramientas empleadas por los diferentes órdenes religiosos para facilitar el adoctrinamiento y la inmersión en un sistema Occidental de pensamiento. Como señala Olmos, “la ‘conversión’ implica la ‘asimilación’ a otro sistema religioso ritual, pero también a un sistema militar y político” (Olmos 2002, 20). Estas imágenes, tenidas como entes divinos, se involucran en la cotidianidad humana. Desde la protección contra las enfermedades, catástrofes y peligros, además del trabajo y cuidado de animales y cultivos, los santos patronos son vistos como eficaces defensores del colectivo humano (Gómez-Arzapalo 2011, 14).

San Francisco Javier

En tierra de los cochimíes, cerca del aguaje de Biaundó, a 30 km al suroeste de la misión de Loreto, el sitio de San Francisco Javier Viggé-Biaundó fue localizado por el jesuita italiano padre Francisco María Píccolo en marzo de 1699, y su caduca capilla dedicada a Todos los Santos, y consagrada por el padre Salvatierra en noviembre de ese mismo año (Clavijero 1970, 101-102). En los primeros años de vida de la misión, auspiciada por las donaciones de Juan de Caballero y Ocio, ésta sufrió un ataque por parte de los indios, quienes arrasaron los edificios misionales y el escaso mobiliario que tenía, lo que obligó a su abandono. No obstante, pronto esta misión se reforzó al año siguiente, en parte gracias a la llegada del padre Juan de Ugarte, quien introdujo la agricultura y la ganadería en estas tierras, y construyó canales para el abastecimiento de la misión y el riego de las tierras circundantes.

Otro jesuita ilustre que estuvo destinado a la misión de Viggé-Biaundó fue Miguel del Barco, quien inició la construcción definitiva de la iglesia misional, al traer desde la región continental un material artístico de gran valor, destacando los tres retablos que decoran el interior de la iglesia, de planta de cruz latina. Al exterior, la iglesia se abre a una calle principal y central, al final de la cual se encuentra una cruz pétrea. La construcción religiosa se encuentra en el fondo de un paisaje rocoso, elevada sobre plataformas, tras cuyo ascenso se

accede a un atrio limitado por un muro de piedra. Todo sirve para resaltar el valor volumétrico de la construcción. De ella, León-Portilla (2003, 68) nos dice que “si hubiese sido edificada en Puebla o en Guanajuato, hoy sería sin duda una de sus joyas patrimoniales”.

La advocación a san Francisco tuvo y tiene, gracias a la labor de las diferentes órdenes religiosas, fundamentalmente los franciscanos (representantes de san Francisco de Asís) y los jesuitas (bajo la protección de san Francisco Javier), fuerte arraigo entre la población no-hispana (González, Herrera 2007). Son de sobra conocidas las festividades que en honor a san Francisco se realizan en otras regiones, como Real de Catorce (San Luis Potosí), a la que asisten indígenas huicholes y tepehuanos, así como mestizos; en Chiapas, en las localidades de Amatenango del Valle y Chenalhó, a la festividad del santo asisten los indígenas tzotziles, tzeltales y los mestizos; en Guanajuato, Puebla, Michoacán, Guerrero, Jalisco y Sonora, la celebración del santo es igualmente foco de atracción de población indígena y mestiza (Quesada 1989, 7-8).

La imagen del santo patrón san Francisco Javier (o Xavier) ocupa el centro del retablo situado en el altar mayor. En una de sus manos porta una cruz de cabos nudosos, una vara de azucenas, y en la otra mano un libro. La imagen además va ataviada con ropaje sacerdotal. En la actualidad esta misión se encuentra en el estado de Baja California Sur, su festividad patronal se celebra el día 3 de diciembre y a ella acuden cientos de peregrinos llegados desde todo el estado.

Santa Gertrudis

Sobre santa Gertrudis La Magna, la misión se levantó también en la región cochimí, en este caso más al norte. El inicio del asentamiento estuvo a manos del padre Fernando Consag en 1751, pero no fue sino hasta 1762 cuando otro jesuita, el padre Jorge Retz, consolidó la misión, cuyas obras estuvieron dirigidas por el indio ciego Andrés Comanjí.¹² El nombre de santa Gertrudis se puso en honor a doña Gertrudis de la Peña, marquesa de las Torres de Rada y esposa del marqués de Villapiente.

La imagen de la santa es de pequeña estatura. Aparece vestida con las ropas de abadesa y porta báculo vegetal en las manos. En su pecho lleva un corazón que puede ser flamígero y, dentro de él, la imagen del Niño Jesús (Monterrosa, Talavera, 2002).¹³ Durante el siglo XVIII mexicano a esta santa se le vinculó la protección de las ánimas del Purgatorio, además de su relación con el Sagrado Corazón de Jesús. Uno de los principales focos de devoción de esta imagen se encuentra en Puebla de los Ángeles (Rubial, Bieñko de Peralta 2003).

Esta misión fue de las últimas fundaciones jesuitas en la península bajacaliforniana y es, sin lugar a dudas, puerta de entrada a las regiones más septentrionales de la misma. Actualmente se encuentra en territorio de Baja California y celebra su día grande el 16 de noviembre.

LA FIESTA HOY DÍA

En ambas misiones la aprehensión que se hace del espacio nos demuestra su alta carga de simbología, resultado de la proyección del sistema de mentalidades y creencias de sus pueblos. Además, la fiesta religiosa en torno a la celebración de los santos patronos supone una sacralización de la temporalidad, que se repite de manera cíclica.

San Francisco Javier Viggé-Biaundó y Santa Gertrudis son pueblos hoy día prácticamente desérticos, sólo ocupados por algunas decenas de habitantes. Alrededor de ellos, y en algunos casos a varios kilómetros, se encuentran las rancherías. Sobre los ranchos, en el

¹² La figura de este indígena es altamente loada en las crónicas jesuitas por dos motivos. En primer lugar, por su fidelidad al cristianismo y, en segundo lugar, por la capacidad de dirección y la sensibilidad demostrada para las artes.

¹³ En España, santa Gertrudis es patrona de Tarragona, pero en México no se conoce ningún patronazgo más allá de esta misión bajacaliforniana.

primer cuarto del siglo XIX tuvo lugar lo que se conoce como “periodo de los ranchos”, pues tras el cierre y abandono de las misiones muchos de sus habitantes pasaron a ranchos agroganaderos, desarrollándose una sociedad ranchera empobrecida, vinculada a las prácticas indígenas tradicionales (Magaña 2009).

De estas diferentes rancherías que rodean la misión bajan en peregrinaje los diferentes grupos humanos a través de caminos abiertos por los propios jesuitas, así como otros de ascendencia prehispánica, en las llamadas “cabalgatas de rancheros”. En la misión de San Francisco Javier destaca la llamada caminata-cabalgata de 32 kilómetros desde el puente San Telmo, donde se reúnen todos los jinetes, hasta la misión. Sobre la peregrinación, Vázquez Estrada nos dice que:

Implica mucho más que recorrer una ruta a un lugar significativo, es un asunto complejo que establece un cambio radical en las actividades que los creyentes realizan en su vida cotidiana, es la separación del espacio que brinda la seguridad de la rutina y la vida diaria. Peregrinar también implica un conjunto de encuentros de quien participa en ellas, se encuentran parientes lejanos y vecinos, surge el contacto con el recuerdo a las ánimas de los ya fallecidos y se recorre el camino donde se puede tener contacto con la deidad (Vázquez 2005, 2).

En la misión, lugar sagrado en el tiempo y en el espacio, el contacto con la deidad será más directo y, además, el foco donde desarrollar la religiosidad popular. Éste es un fenómeno mucho más complejo que lo meramente piadoso-devocional. En ella convergen lo religioso, económico, político, social e identitario, gracias a que la población indígena supo reformular y reinterpretar una práctica ancestral propia en un contexto de colonización y presencia misional.

Los santos patronos se convierten en entes numinosos, se ven como personajes vivos, además de figuras sagradas que se han encarnado en cuerpos de madera, pasta o resina y que poseen poderes específicos que legitiman “la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región” (Gómez-Arzapalo 2011, 2).

Están jugando un papel más allá del que les atribuye la Iglesia dentro de sus filas, y ese papel sólo se entiende dentro del proceso social que implica la religiosidad popular dentro de este tipo de comunidades y la lógica que éstas establecen para su funcionamiento. Dicho proceso, responde a necesidades concretas del pueblo y tiene que ver directamente con lo que la colectividad considera como valioso (Gómez-Arzapalo 2008, 8).

Durante el periodo misional, y a diferencia de lo que ocurría en otras áreas como en Mesoamérica, la fiesta comenzaba en el interior de la Iglesia. En Baja California no se construyeron grandes atrios conventuales o capillas abiertas para la celebración de la liturgia. Finalizada ésta, la ceremonia pasaba a la plaza, cargada de contenido simbólico, que alcanza su máxima expresión cuando la imagen del santo patrón recorría las diversas estancias de la misión.

Esta imagen no difiere mucho de lo que ocurre hoy día. En la actualidad, como preámbulo de la fiesta, los días previos comienza a haber mayor movimiento de gente en las misiones de San Francisco Javier y Santa Gertrudis. Una agitación que es ajena a la tranquilidad cotidiana de su gente. A la misión comienzan a llegar peregrinos que caminan por toda la región hasta concentrarse en las inmediaciones de la misma. Durante la procesión la imagen es portada en andas y en el trayecto se acompaña con música de violines y guitarras que entonan melodías en honor al patrón misional. Concluido el desfile, todos regresan al

templo. En el interior, tras la celebración litúrgica, el pueblo tiene la oportunidad de acercarse a la imagen del santo. Se produce lo que Sergio Quesada ha denominado “la sobada”, es decir, el tocar a la imagen con las manos, con rosarios, fotografías del santo o de alguna persona, flores, ropa, etcétera. (Quesada 1989, 19). El porqué de este comportamiento debemos verlo en la concepción que se tiene de la figura como elemento mágico-curativo. La imagen de madera, tocada con veneración por los miembros de la comunidad con toda clase de objetos, tiene este carácter de poder médico, pues una vez pasados los más inusuales objetos por el santo, éstos son frotados por los peregrinos por aquellas partes que consideran enfermas. Pero además, este acto de frotar objetos o las manos por el santo sirve también para “recargar la batería” (Quesada 1989, 20), es decir, intentar mantener la presencia directa del santo a través de un objeto que ha estado en contacto con él, tener la gracia del santo mucho más cerca, por lo menos durante el año que transcurra hasta la próxima peregrinación.

En Santa Gertrudis existen las “mandas”, es decir, el pago por los favores recibidos de la santa. Existen varias maneras de pagarlas, bien a través de la asistencia a las diferentes celebraciones religiosas que tienen lugar en la misión, bien mediante la cooperación en el ornamento de la iglesia, ya sea con flores, velas, ropajes para la imagen o mediante el pago de limosnas. Asimismo, estas festividades se aprovechan para el bautismo de los nuevos fieles. Dada la dispersión del poblamiento bajacaliforniano, los nacidos durante el año son llevados por sus familiares a la misión, que actúa como fuerza centrípeta el día del santo patrón, donde son bautizados para formar parte de la comunidad. El bautismo tiene lugar en las pilas bautismales pétreas de época jesuita.

La festividad es, además, un acto de reunión y de mercado. De nuevo se entronca lo indígena con lo virreinal. Los diferentes grupos humanos que poblaban la Baja California, a pesar de su dispersión territorial, coincidían en determinadas fechas en las que se reunían las diferentes tribus. Estas reuniones servían como método para mantenerse unidos dentro de la desunión, al aprovechar para realizar intercambios de pieles, carnes, adornos, la concertación de “matrimonios” que afianzasen la unión entre los grupos, la preparación de cacerías o la necesidad de reunir fuerzas para ir a la guerra contra alguna tribu enemiga. Esta circunstancia fue aprovechada por los jesuitas que llegaron a la Península, debido a la ya citada dispersión de los grupos humanos por lo inhóspito del territorio, que hacía que unas misiones tuviesen una mayor capacidad productiva y otras menos, y la tradición de agrupar de manera temporal a la población para casos concretos.

Hoy día, la fiesta y la música son una constante. Se realizan competiciones y carreras de caballos, las llamadas “tlacuachadas”. De igual modo, de las diferentes rancherías se llevan productos gastronómicos y artesanales para el consumo y la venta, como es el caso de los vinos, aceitunas, quesos, dulces y productos de talabartería. Con todo, por desgracia, se están perdiendo algunos elementos de este rico patrimonio cultural, como son los cánticos religiosos como *Los gozos de San Francisco Javier* o *Las doce palabras torneadas*.

CONCLUSIONES

En la península de Baja California, música y danza constituyeron dos de los apartados artísticos en los que la Compañía de Jesús destacó sobremanera, al ser los pioneros en el uso de las artes como herramienta de evangelización. La introducción de instrumentos musicales de cuerda y de viento acompañados por cantos constituyeron el complemento perfecto para las celebraciones religiosas de la misión: Los gozos de San Francisco Javier o los Amarradores

de Santa Gertrudis son algunos de los ejemplos musicales que, hoy día, amenizan las festividades patronales. Las danzas tenían un claro precedente prehispánico. Los encuentros y reuniones esporádicas que se daban entre los bajacalifornios para conmemorar nacimientos, matrimonios, guerras o cacerías incluían danzas y carreras que, según los jesuitas, eran juegos que servían para aliviar tensiones, por lo que se revistieron de un matiz cristiano a través de la representación de temas religiosos.

Todo esto promovió el desarrollo de una religiosidad popular que se mantiene hoy día y que tiene su razón de ser en las festividades de los santos patronos de las antiguas misiones. Estas festividades constituyen un patrimonio cultural riquísimo en matices. Iniciadas en el siglo XVIII, se mantienen hasta el día de hoy. Estas festividades anuales sirven para romper la cotidianidad. Celebradas en la misión, son tres los focos de atracción: la iglesia, la plaza y el cementerio. A pesar de que San Francisco Xavier y Santa Gertrudis están prácticamente despobladas, durante las fiestas patronales se convierten en foco centripeto de población procedente de las rancherías y regiones circundantes.

La fiesta comienza en el interior de la iglesia, donde se celebra la liturgia. A continuación, la imagen sale en procesión por la misión, primero a la plaza, que se carga de contenido simbólico. La divinidad está en la calle y todo el espacio se sacraliza. La música y los cánticos acompañan en todo momento la procesión. Al volver a su templo, el pueblo tiene la oportunidad de acercarse a la divinidad a través de la "sobada", que remarca el poder mágico-curativo que se le confiere a la imagen, pues luego los objetos ya sagrados son pasados por aquellas partes del cuerpo que se consideran enfermas. Pero, además, este acto permite mantener la presencia directa del santo o santa hasta que se produzca la próxima festividad patronal. Por último, la festividad es lugar de reunión y mercado, lo que refuerza la hipótesis de pervivencia prehispánica en estos territorios a pesar de los cambios introducidos durante la fase misional, virreinal y contemporánea.

En esta escenificación pública existe un mensaje identitario de la comunidad y del medio natural que ocupan. La festividad del santo constituye un hecho cultural con identidad propia. Además, es remarcable también el carácter funcional de la fiesta, capaz de dar cohesión al grupo y reforzar su identidad de forma anual, lo que permite la creación de un concepto de memoria colectiva, de historia lineal y de concepción del tiempo que desde el establecimiento de San Bruno hasta la misión de Santa María, los 71 años de presencia jesuita en la península de Baja California, nos permite hablar de un patrimonio humano, cultural y ecológico vivo. ■

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, L. E. (1998). *The Jesuits and the Visual Arts in New Spain, 1670-1767*. New York: University Institut of Fine Arts.
- . (2011). *Acomodación, control y esplendor de la imagen en las fundaciones jesuíticas. En Barroco andino. Memoria del I encuentro internacional*. Pamplona: Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Alfaro, A. (2001). La educación: los nudos de la trama. *Artes de México*, 58, 10-19.
- Arellano, I, González, A., y Herrera, A. (2007). *San Francisco Javier entre dos continentes*. Madrid: Iberoamericana.
- Báez-Jorge, F. (1994). *La parentela de María: Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

- Baegert, J. J. (1989). *Noticias de la península americana de California, por el Rev. Padre Juan Jacobo Baegert*. México: Antigua Editorial Porrúa.
- Bernabéu, S. (2001-2003). "California, o el poder de las imágenes en el discursos y las misiones jesuitas". *Contrastes, Revista de Historia*, 12, 159-185.
- Bravo, C. (2005). Territorio y espacio sagrado. En C. Garma y R. Shadow (coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM/Iztapalapa, 39-49.
- . (1995). Las misiones de Chiquitos: pervivencia y resistencia de un modelo de colonización. *Revista Complutense de Historia de América*, 21. Madrid: UCM, 29-55.
- Bravo, M.D. (2005). La fiesta pública: su tiempo y su espacio. En A. Rubial (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. La Ciudad Barroca*. Vol. II. México: FCE, 435-460.
- Brisset, D. (1999). Una familia mexicana de danzas de la conquista. *Gazeta de Antropología*, 8, Nº 8, 1-13.
- Clavijero, Francisco X. (1970). *Historia de la Antigua o Baja California*. México: Editorial Porrúa, 1970.
- Consag, F. (2005). *Carta del P. Fernando Consag de la Compañía de Jesús. Visitador de las Misiones de Californias a los Padres Superiores de esta Provincia de Nueva España*. Estudio preliminar y transcripción de Eugenia Patricia Ponce Alcocer. México: Universidad Iberoamericana, 2005.
- Decreto sobre el Purgatorio en el *Sacrosanto Concilio de Trento*.
- Díaz, M. (1986). *Arquitectura en el desierto: misiones jesuitas en Baja California*. México: UNAM.
- Espinosa, G. (2011). El proceso de evangelización en Nueva España. Elementos básicos de la religiosidad en Baja California. En M. A. Sorroche (ed.). *El Patrimonio Cultural en las misiones de Baja California*. Granada: Atrio/Patrimonio, 79-112.
- Florescano, E. (1993). Patrimonio cultural y política de la cultura. En E. Florescano (comp.). *El Patrimonio Cultural de México*. México: FCE, 9-18.
- Frost, E. (2005). Los Colegios jesuitas. En A. Rubial (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México*. La Ciudad Barroca. Vol. II, México: FCE, 307-334.
- Fumaroli, M. (2004). Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas. *Artes de México*, 70, 16-37.
- Gómez-Arzapalo, R. (2008). Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México. *Gazeta de Antropología*, 24(1), 1-12.
- . (2011). De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana. *Gazeta de Antropología*, 27(2), 1-15.
- Gonzalbo, P. (1989). *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana.
- . (2001). La educación jesuita en la Nueva España. *Artes de México*, 58, 50-57.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- León-Portilla, M. (2003). Baja California: geografía de la esperanza. *Artes de México*, 65, 64-71.
- Magaña, A. (2009). De pueblos de misión a rancho fronterizo: historia de la tenencia de la tierra en el norte de Baja California, 1769-1861. *Estudios fronterizos*, 19(10), 119-156.
- Meier, J. (2007). La importancia de la música en las misiones de los jesuitas de habla alemana en Iberoamérica (siglos XVII y XVIII). En K. Kohut y M^a C. Torales (eds.). *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert Verlag, 265-287.
- Monterrosa, M., y Talavera, L. (2002). *Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio*. México: INAH/CONACULTA.

- Olmos, M. (2002). La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México. *Frontera Norte*, 27(14), 201-239.
- Quesada, S. (1989). La fiesta de San Francisco en Magdalena de Kino, Sonora. La influencia de Kino en un día ajeno a él. *Relaciones*, 38, 5-28.
- Río, I. del (1990). *A la diestra mano de las Indias. Descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California*. México: UNAM/IIH, 1990.
- . (2003). *El régimen jesuítico de la Antigua California*. México: UNAM.
- . (2005). Las haciendas del Fondo Piadoso de las Californias. En S. Negro (comp.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 141-153.
- Rodríguez, R.E. (2002). *Historia de los pueblos indígenas de México, Cautivos de Dios. Los cazadores-recolectores de Baja California durante la Colonia*. México: CIESAS.
- . (2004). Variaciones sobre un mismo mal. La imagen de los indios de la Antigua California en el discurso de sus evangelizadores. En F. Armas (ed.), *Angeli Novi. Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 65-76.
- Rodríguez, C. (1992). Los guaraníes: religión, resistencia y adaptación. En M. Estévez, M. León-Portilla, G. H. Gossen y J. Klor de Alva (Eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos*, vol. 2, Madrid: Siglo XXI/Junta de Extremadura, 323-348.
- Romero Sánchez, Guadalupe (2010). *Los pueblos de indios en Nueva Granada*. Granada: Atrio Patrimonio.
- Roselló, E. (2008). Iglesia y religiosidad en las colonias de la América española y portuguesa. Las Cofradías de San Benito de Palermo y de Nuestra Señora del Rosario: Una propuesta comparativa. *Destiempos*, 14, 335-353.
- Rubial, A. y Bieñko de Peralta, D. (2003). La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83, 5-54.
- Santos, Á. (1992). *Los jesuitas en América*. Madrid: MAPFRE.
- Stoll, E. (2010). La exportación de los santos al Nuevo Mundo: modelos, motivos y malentendidos. En W. Oesterreicher & R. Schmidt-Riese (Hrsg.), *Esplendores y miserias de la evangelización en América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlín: De Gruyter, 25-41.
- UNESCO (2011). *¿Qué es el Patrimonio Cultural Inmaterial?*.
- Vázquez, A. (2005). ¿Peregrinar o morir? Lugares sagrados entre los chichimeca-otomí. *Gazeta de Antropología*, 21, 1-12.
- Venegas, M. (1963). *Noticias de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente*. México: Layac.
- Wilde, G. (2005). Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes. *Revista Española de Antropología Americana*, 33, 249-294.